47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 34 21 AOUT 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les graphologues se font forts de discerner les qualités et les défauts de la personne dont on leur soumet l'écriture. Ils diront, par exemple, qu'elle est orgueilleuse, menteuse ou voleuse. Ils iront jusqu'à diagnostiquer les maladies dont elle est atteinte. Que penser de tout cela ?

Chacun est sans doute libre de soumettre à un graphologue sa propre écriture, à ses risques et périls. — Mais que faut-il penser de la consultation demandée à un graphologue sur l'écriture d'un tiers, à l'insu de celui-ci ? N'y a-t-il pas là, sinon une violation de secret, du moins un dommage causé à la réputation d'autrui ?

Quelle peut être à ce sujet la responsabilité morale du graphologue et de celui qui lui demande la consultation ?

R. — Il convient tout d'abord de ne pas confondre la graphologie vulgaire, seule en cause dans la question proposée ici, avec la graphologie scientifique, judiciaire. Celle-ci, en effet, étudie, à fin d'expertises et de comparaisons, les différentes sortes d'écriture, au seul point de vue de leurs modalités physiques infiniment variables, sans aucune prétention d'en tirer des conclusions quelconques d'ordre moral. Ainsi entendue la graphologie est chose de tout point naturelle et légitime, dans son but comme dans ses moyens, à l'abri de toute critique : tout au plus peut-on reprocher aux « experts en écritures » leur tendance à exagérer la certitude de leurs conclusions, souvent démenties par les résultats contradictoires auxquels aboutissent les contre-expertises sur une même écriture.

Tout autre est le cas de la graphologie au sens vulgaire du mot, qui se donne pour but de deviner le caractère et la moralité d'un homme d'après son écriture, tout comme la physiognomonie de Gall, Spurzheim et Lavater affirmait la possibilité de connaître l'intérieur spirituel et moral de l'être humain par l'inspection des bosses de son crâne ou les traits de sa physionomie.

Il y a un peu de vrai en tout cela, très peu, mélangé à une forte dose de faussetés : essayons d'en faire brièvement le partage.

La question graphologique n'est qu'un cas particulier du problème général des relations de l'âme avec son corps, problème cent fois étudié, fouillé, retourné, par les philosophes de tous les temps.

Personne ne songe à nier — c'est l'évidence même — que l'homme puisse manifester et manifeste en fait au dehors par des signes sensibles ses états d'âme intérieurs, sa pensée, ses volontés, ses passions. L'accord cesse quand il s'agit de préciser la nature du lien qui réunit le signe à la chose signifiée, et de dire dans quelle mesure la correspondance des deux termes est nécessaire ou accidentelle.

La philosophie scolastique, héritière de la pensée chrétienne et patristique, autant dire la philosophie officielle de l'Eglise, au moins sur ce point-là, a adopté depuis longtemps une résolution parfaitement satisfaisante du problème, la seule d'ailleurs qui soit possible. En voici les données essentielles.

L'homme est un « composé » vivant de deux éléments substantiels : corps et âme spirituelle, d'où chez lui deux vies distinctes, quoique harmonisées dans la synthèse de l'individu : la vie matérielle et sensitive organique, et la vie spirituelle inorganique de l'intelligence et de la volonté. Chacune de ces deux vies se manifeste dans son ordre par des opérations de connaissance et des opérations, subordonnées, d'appétition.

Or, les opérations de l'ordre inférieur sensitif, qui nous sont communes avec la bête, sont en elles-mêmes entitativement, dans toute la profondeur de leur réalité, rigoureusement dépendantes d'organes matériels appropriés ; tandis que, dans le plan supérieur de la spiritualité, nos actes d'intelligence et de volonté (perceptifs, affectifs), bien qu'ils dépendent *extrinsèquement* de la matière et des sensations sur lesquelles ils s'exercent, sont *intrinsèquement*, en eux-mêmes, immatériels, et en toute vérité, sous ce rapport, indépendants de notre organisme corporel.

Disons encore, pour compléter cette esquisse sommaire, que la vie matérielle de la sensibilité se déroule suivant les deux voies parallèles et subordonnées que nous avons déjà indiquées : *perception* des sens (externes, internes) et mouvements affectifs de l'*appétition*, principalement sous la forme des passions qui en sont l'efflorescence ordinaire la plus saillante : et tout cela, bien entendu, sensations, passions, chez nous comme chez l'animal, dans l'ordre de la vie matérielle organique.

En parfaite analogie avec ce qui se passe dans la sphère de la sensibilité, la vie de l'esprit, aussitôt pris et abandonné le contact purement occa-

sionnel avec les matériaux de la sensation, la vie de l'esprit, disons-nous, évolue dans les deux mêmes directions, perception et affection, œuvres immatérielles de raison, de conscience, de sentiment, de liberté, et cela sans aucun concours d'élément organique, comme l'avion quand il a décollé (il faut bien qu'il parte de terre et décolle) s'élance dans les régions sereines d'où il plane sur la mer et les continents.

Et voici l'erreur populaire — tant elle est répandue ! — où tombent une foule de penseurs, même parmi l'élite de nos psychologues et littérateurs les plus distingués : ils mettent sur le même plan ces deux catégories de nos opérations humaines, pourtant profondément distinctes, absolument irréductibles l'une à l'autre. Tantôt ils spiritualisent, en l'idéalisant, la sensibilité, et tantôt ils matérialisent l'intelligence et la liberté, ce qui est, dans les deux cas, ravaler au niveau de la matière les opérations inorganiques de l'esprit.

Arrivons maintenant aux applications pratiques de ces notions préliminaires sur la vraie nature et la diversité des opérations du « composé humain. »

Que les actions de notre vie sensitive aient leur contre-coup ou leur écho dans quelque autre partie matérielle, intérieure ou extérieure de notre corps, rien n'est plus certain, ni mieux constaté par les leçons quotidiennes de l'expérience ; rien, aussi, n'est à priori plus conforme à la théorie générale de la psychologie des sensations. C'est là un « lieu commun » qu'il suffit de rappeler sans qu'il soit besoin d'y insister davantage. Qui ne sait, par exemple, comment se traduisent sensiblement au dehors dans les expressions de la physionomie, dans le langage, dans le geste, les violents « mouvements » intérieurs de nos passions (amour, haine, colère, peur, désespoir...) ? Quoi de plus naturel, de plus normal, que cette correspondance du son avec son écho, puisque l'un et l'autre sont de même ordre, appartiennent au même plan de la vie sensible ?

Il n'en va pas de même pour les opérations propres de la vie spirituelle. Celles-ci peuvent bien avoir parfois indirectement, par l'intermédiaire des sens, leur traduction matérielle au dehors, mais, en elles-mêmes, elles restent spirituelles, sans possibilité de se transformer en sensations, ni d'avoir par conséquent aucun écho direct, aucun prolongement automatique dans l'ordre corporel de la sensibilité.

Ce n'est pas à dire qu'il y a une cloison étanche entre les deux vies, sensible et spirituelle ; car l'intelligence, comme principe premier régulateur, et la volonté comme principe moteur immédiat, peuvent, sans sortir de leur sphère spirituelle, exercer une influence excitatrice, modératrice, directrice, en certains domaines de la sensibilité, cela tantôt de façon inconsciente ou par entraînement d'habitude, et tantôt sous l'empire du libre arbitre. Mais, nonobstant ces relations tout indirectes des facultés spirituelles avec la sensation, il n'est point de signe extérieur ni de manifestation organique qui soit, automatiquement et nécessairement, l'exacte photographie d'un état d'âme immatériel, d'une pensée de la raison ou d'un amour de la volonté.

On peut très bien, à coup sûr même, lire sur sa face, dans son langage ou dans ses attitudes, les tares d'un ivrogne ou d'un débauché, parce qu'il s'agit là d'un vice intérieur où l'organisme matériel est intéressé, le signe et la chose signifiée étant alors sur le même plan de la sensibilité. Par contre, il est de toute impossibilité que l'inspection du visage, des bosses crâniennes ou de l'écriture, découvre, dans un sujet quelconque, des signes adéquats révélateurs de sa science ou de sa vertu, de sa prudence, de sa justice, de sa foi, de son espérance, de sa charité.

Nous pouvons maintenant conclure.

Ce qu'on appelle, d'un mot vague, le *caractère* d'une personne est la synthèse à la fois de toutes ses dispositions individuelles, de ses qualités et de ses défauts dans les deux ordres, spirituel et organique.

Le diagnostic du « caractère » au moyen des manifestations sensibles est donc, en principe de psychologie abstraite, possible quant aux traits fortement saillants de la vie organique, bien que, en fait, pareille inquisition soit toujours périlleuse, suspecte d'inexactitude.

Mais pareil diagnostic est à l'avance entaché de fausseté s'il prétend porter également sur la partie spirituelle du caractère, c'est-à-dire s'étendre à un domaine pour lui inaccessible.

L'audace, par exemple, est une passion de la sensibilité, la timidité aussi : rien n'empêche que l'une et l'autre se traduisent par des modalités sensibles différentes dans l'écriture : la graphologie jusque-là est dans son rôle. Elle en sort, pour divaguer et jeter de la poudre aux yeux des simples, si de certaine manière de barrer les *t* ou d'arrondir les *s* elle conclut que le sujet est fort en mathématiques ou rongé de scrupules de conscience.

Même dans la traduction graphique des traits passionnels particulièrement accentués, la graphologie, avons-nous dit, comme d'ailleurs toute « divination » analogue, reste toujours périlleuse et suspecte d'inexactitude. Périlleuse, à cause du sans-gêne logique avec lequel elle tire de prémisses « matérielles » des conclusions où elle englobe indûment des éléments purement spirituels du caractère ; suspecte d'inexactitude, parce que la liberté et la grâce peuvent intervenir, et interviennent en fait à tout instant, pour modifier le jeu naturel des passions organiques, que tantôt elle renforce et tantôt elle atténue, jusqu'à complètement les paralyser. C'est en deux lignes, toute l'histoire des conflits quotidiens qui mettent aux prises, dans l'acte humain, les expansions automatiques de la sensibilité avec les règles directrices de la volonté délibérée ; et le corps traduit d'autant moins fidèlement les notes spirituelles du caractère que l'homme est plus raison-

nable et vertueux, plus maître du libre contrôle de ses actes, moins dominé par la tyrannie de la chair et des sens.

Si donc l'on peut et l'on doit, sous certaines conditions et avec les distinctions convenables, accepter, pour une légère part éventuelle, et cela sur le seul plan organique de la sensibilité, les prétentions de la graphologie, il s'en faut qu'on soit pour autant autorisé à considérer comme des certitudes, voire comme des probabilités sérieuses, ses diagnostics et pronostics quand ils visent à la fois, dans l'ensemble du « caractère » humain, la vie sensible et la vie spirituelle, les œuvres de la sensation et de l'intelligence, les passions et la moralité.

A propos de graphologie, à la question proprement doctrinale notre correspondant en ajoute deux autres, d'ordre casuistique, auxquelles il nous reste maintenant à répondre. Après avoir parlé de la graphologie, parlons un peu des graphologues.

Quelle faute commet le « graphologue » qui sur demande, révèle les défauts d'une personne d'après son écriture ?

Aucune, s'il est de bonne foi convaincu de la valeur objective de ses observations, et s'il n'en communique les résultats qu'à la seule personne qui le consulte pour son propre compte, laquelle accepte évidemment cette révélation (?) restreinte de ses défauts.

S'il n'est pas d'entière bonne foi, il pèche *contra caritatem* en distillant l'erreur dans l'esprit de son prochain, quand il lui donne comme certaines des appréciations qu'il sait être douteuses, et même dénuées de sérieuse probabilité; *contra justitiam* aussi, en donnant l'erreur à quelqu'un qui le paie pour lui dire la vérité. Et ce doit être le cas de la plupart des graphologues professionnels qui tiennent cabinet de consultations pour tout venant ; s'ils sont intelligents et avertis, ils ne doivent pas trouver grande différence entre leur « métier » et celui des somnambules de foire.

Autre question : Quel péché commet celui qui a recours à la graphologie pour se renseigner sur les défauts d'un tiers, à son insu ?

Même réponse que ci-dessus, à peu près, pour les mêmes raisons. S'il n'est pas d'absolue bonne foi, — ce qui est à présumer — il coopère comme *mandans* à une œuvre qui, en fait, s'apparente à la médisance (quand ce n'est pas à la calomnie) ; d'où faute au moins de diffamation (par rapport au graphologue), où justice et charité sont également intéressées, sans parler des fautes qui pourront être commises ultérieurement dans l'emploi pratique des connaissances (?) ainsi acquises par la graphologie.

Ajoutons que, au point de vue civil, il est des cabinets de consultations graphologiques qui pourraient facilement rentrer dans la catégorie des entreprises d'escroquerie visées et punies à l'art. 405 du Code pénal.

Q. — Dans nos paroisses, certains enfants ne viennent plus à l'église après leur Première Communion. Messe du dimanche, communion pascale, tout est abandonné !... La veille du mariage, ces jeunes gens viennent à l'église avec leur fiancée pour se confesser et communier. Etant donné qu'après leur mariage ils agiront comme par le passé et ne reviendront plus à l'église, peut-on quand même les admettre à la sainte Table ?

R. — Oui, cher confrère, il faut quand même les admettre à la sainte Table.

Sans doute, les raisons qu'on peut objecter à leur admission ne manquent ni d'à-propos, ni de vérité, ni de valeur. Quel prêtre tant soit peu versé dans le ministère pastoral n'a pas senti son cœur se serrer à la vue de ces départs, de ces délaissements, de ces abandons même de toute pratique religieuse au lendemain d'une première communion pourtant bien faite, d'une mission pourtant bien suivie ? Pauvres enfants, pauvres jeunes gens, pauvres hommes, qui, au fond d'eux-mêmes, n'ont rien à objecter, à reprocher à la religion, mais qui simplement suivent le courant, font comme les autres ! On ne vient plus, parce que ce n'est pas l'habitude du pays.

L'excuse est mauvaise, certainement, et il n'en est pas une qui tienne, car au fond, c'est le manque d'une foi solide qui est la cause de ces défections.

Et pourtant, si un jour une occasion les ramène au prêtre, au confessionnal, à la Table sainte, faut-il, malgré la perspective navrante d'une nouvelle défection, les repousser ou même seulement les accueillir froidement ?

Non, car il ne faut pas éteindre la mèche qui fume encore. Sans doute, en revenant pour une fois ils sacrifient encore à la mode, au respect humain, comme ils y avaient sacrifié en partant. Qu'importe ! il faut saisir l'occasion pour les ressusciter, ne fût-ce que pour un temps. C'est, du reste, de pratique courante dans le ministère pastoral. Que de paroissiens, par exemple, quand chaque dix ans ou plus revient la mission, en profitent pour se réconcilier avec Dieu, faire la sainte Communion ! Il est avéré que le dimanche suivant, ils ne persévéreront pas. Et pourtant le missionnaire, heureux de les voir venir, les exhorte, les absout, et, quand même, les admet à la sainte Table.

Il en est de même des fiancés qui se présentent la veille de leur mariage. Sans doute, ils viennent parce que c'est la coutume, et l'on serait tenté de croire à du formalisme pur de leur part. Cependant, on constate très souvent avec un heureux étonnement qu'ils font bien les choses, c'est-à-dire qu'ils se préparent bien et font une bonne confession. Heureux formalisme alors, et que ne s'en rencontre-t-il pas davantage pour les faire venir plus souvent !

Faut-il les admettre à la *communion* le lendemain ? — Nous distinguerons deux cas, selon que d'eux-mêmes les fiancés pensent ou ne penseraient pas faire la sainte Communion.

a) Les fiancés se sont confessés, et d'eux-mêmes

demandent à communier. Le curé peut-il s'y refuser ?

Le canon 855 nous fixe sur les sujets qu'il faut éloigner de la Sainte Eucharistie : « Arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint » (§ 1). Or, les fiancés susdits appartiennent-ils à ces catégories de pécheurs publics ? Sont-ils publiquement indignes ? Leur vie chrétienne n'a pas été exemplaire, hélas ! mais ne viennent-ils pas aussi dans un acte public de la désavouer, de réparer le scandale de leur abstention, en venant à l'église se confesser ? Si l'on interroge le public, il dira son édification de voir ces pauves enfants se souvenir encore du respect qu'ils doivent au grand acte religieux de leur mariage. Non, ils ne sont pas publiquement indignes.

Ne découvrant donc en eux aucun empêchement ni de droit divin ni de droit ecclésiastique, il faut les admettre à la sainte communion. Ce serait une injure de leur en interdire l'accès.

b) Les fiancés se sont confessés, mais ne pensent pas à faire la sainte communion ; faut-il les y exhorter ?

Le zèle éclairé par la prudence dira au pasteur ce qu'il convient de faire dans chaque cas particulier.

Pour nous, nous pensons qu'à part de rares exceptions, il faudra inviter et exhorter les fiancés à communier.

Rares seront les exceptions, pensons-nous. Sans doute, si la conversation avec les fiancés nous faisait craindre de leur part un sacrilège, il faudrait s'abstenir. Mais généralement, le curé a causé avec ses paroissiens avant même leur confession. Il a donc pu faire une exhortation à une bonne confession tant comme préparation à la sainte communion qu'au mariage. Il a rappelé les dispositions requises d'état de grâce, d'intention droite ; il a refait le catéchisme sans doute oublié ; puis, il a conclu, en laissant la liberté. Mais son entretien a suffi pour faire réfléchir et peut-être émouvoir salutairement les intéressés.

Il vaut mieux faire cette exhortation avant la confession, car alors le curé, qui sera probablement le confesseur, n'éprouvera pas la gêne, ni l'angoisse de conscience qu'il éprouverait après, si par exemple l'absolution avait été refusée à l'un ou à l'autre ou même aux deux. Ceux-ci, avertis que l'absolution est nécessaire pour retrouver l'état de grâce, sauront ce qu'ils ont eux-mêmes à décider à leur sortie du confessionnal.

Si le curé, en même temps confesseur, n'aborde ses paroissiens qu'au confessionnal, là, il verra encore s'il peut ou non conseiller la communion, selon les dispositions qu'il aura rencontrées dans ses pénitents. S'il a pu exciter en ceux-ci une contrition suffisante pour valider l'absolution, à notre avis, qu'il conseille la sainte communion. Et voici nos raisons.

Les fiancés ayant fait une confession que tout permet de croire bonne, sont, autant qu'on en peut juger, en état de grâce. Rien donc ne les empêche de faire la sainte communion. Sans doute, les fruits seront peut-être moins abondants dans leur âme, en raison de leurs dispositions moins ferventes ; toutefois on est moralement assuré qu'il n'y aura pas de sacrilège, mais un certain fruit.

D'autre part, les fiancés qui n'avaient pas fait encore leur communion annuelle, fixée par l'Eglise au temps pascal, vont se mettre en règle. Or c'est beaucoup d'être en règle, ne fût-ce que pour un temps. Car qui sait si ce temps ne sera pas aussi celui de la grâce ?

Enfin cette reprise de contact avec la religion restera dans leur vie un jalon qui leur permettra plus tard un retour plus facile, un point de repère qui les guidera. Chrétiens au jour de leur mariage jusqu'à la confession et la communion, ils resteront par cet acte public un peu compromis et moralement obligés de se dire favorables en principe à la religion. Il ne sera pas logique qu'ayant pratiqué à leur mariage, ils refusent pour eux-mêmes à l'heure de la mort, pour leurs enfants pendant la vie, le ministère du prêtre. Celui-ci saura le leur rappeler à l'occasion.

Bref, nous voyons plus d'avantages, tout bien pesé, pour le bien de leur âme, pour la gloire de Dieu et l'honneur de la religion, d'admettre à la sainte communion des fiancés qui, ayant délaissé avant leur mariage toute pratique, donnent à penser qu'ils ne seront pas amendés après et retomberont presque certainement dans leur ancienne apathie. La sainte communion n'est pas une récompense aux bons, mais un moyen de sanctification mis à la disposition de toutes les âmes droites par Celui qui a dit : « Venez tous à moi. »

Q. — Pour compléter l'intéressant article paru l'an dernier (p. 323) sur la grâce sacramentelle, l'*Ami* pourrait-il donner quelques développements sur le point suivant : — La grâce sacramentelle agit-elle dans le chrétien, le confirmé, le prêtre, qui sont en état de péché mortel, et cela en vertu du caractère ? Si oui, dans quelle mesure ?

Cela pourrait s'appliquer aussi au sacrement de mariage qui produit le « lien », sorte de quasi-caractère, périssable il est vrai, et non ineffaçable.

R. — Avant de répondre à votre question, il faut poser en principe un fait qu'aucun théologien ne contestera sérieusement : Au chrétien, au confirmé, au prêtre en état de péché mortel, Dieu accordera, nonobstant leur misérable situation morale, les grâces actuelles au moins suffisantes qu'exigent leur retour à la vie surnaturelle et l'accomplissement de leurs devoirs d'état. N'entrons pas dans le détail : ce serait perdre notre temps. Le principe général semble incontestable.

Ces grâces actuelles se rapportent-elles à la grâce sacramentelle ? Sont-elles concédées en vertu du caractère ?

La réponse à la première question dépend beaucoup de l'idée qu'on se fait de la grâce sacramentelle. La réponse affirmative s'impose dans l'opinion des auteurs modernes qui font de la grâce sacramentelle « l'ensemble des grâces actuelles et des secours particuliers conférés par le sacrement simultanément avec la grâce habituelle. » La connexion avec l'élément permanent du sacrement, le caractère ou le quasi-caractère, expliquerait comment, même en état de péché mortel, ces grâces peuvent encore être conférées en vertu du sacrement. Le caractère — *res et sacramentum* — serait le titre à recevoir ces grâces.

Mais dans la doctrine thomiste, qui considère la grâce sacramentelle comme « la grâce habituelle même, à laquelle s'ajoute intrinsèquement une modification lui conférant une vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement, et de plus constituant en elle une exigence, un droit aux secours particuliers nous aidant à atteindre la fin de chaque sacrement, » il est plus difficile de rattacher ces grâces à la grâce sacramentelle elle-même. Néanmoins, il nous semble que la réponse affirmative s'impose ici encore, mais avec une nuance particulière : les grâces actuelles seraient conférées en vertu non plus du droit formel qu'implique la grâce habituelle considérée comme grâce sacramentelle, mais de l'*exigence radicale* de ce droit qui se trouve dans le caractère ou le quasi-caractère. S. Thomas est très affirmatif en ce qui concerne l'exigence de la grâce contenue dans le caractère baptismal : « *Dicendum quod in baptismo imprimitur character,* QUI EST IMMEDIATA CAUSA DISPONENS AD GRATIAM ; *et ideo, cum fictio non auferat characterem, recedente fictione quæ effectum characteris impediebat, character, qui est præsens in anima, incipit habere effectum suum, et ita baptismus, recedente fictione, effectum suum consequitur* [1]. » Cette exigence n'obtient son effet que par le retrait de la « fiction, » en ce qui concerne la grâce habituelle, parce que celle-ci n'est pas possible dans l'âme attachée au péché mortel; mais il semble tout à fait plausible que cette exigence suffise à attirer sur l'âme qui en est revêtue les grâces actuelles lesquelles, par définition même, ne sont pas exclues par l'état de péché.

Et par là notre réponse à la seconde question : — Sont-elles concédées en vertu du caractère ? — devient nettement affirmative.

Notre correspondant pose une dernière question : Dans quelle mesure sont-elles concédées ? — La réponse est plus délicate, puisqu'en somme c'est le secret de Dieu. Néanmoins il est permis d'affirmer que deux éléments au moins doivent être ici retenus : la nécessité de la conversion du sujet, le bien de la société chrétienne dans laquelle le chrétien, le confirmé, et surtout le prêtre doivent vivre et agir. A ce dernier point de vue, le prêtre, dans les actes de son ministère, devra être particulièrement favorisé, *en vue du bien des âmes*, alors qu'au fond de sa conscience, l'attachement qu'il aura pour le péché le rendra peut-être de plus en plus indigne de la miséricorde divine et de moins en moins apte à recevoir des grâces actuelles de conversion.

[1] IV *Sent.*, dist. 3, q. 4, a. 2, sol. 3.

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'éclairer sur la réponse à faire aux cas suivants relatifs aux ordinations des religieux :

1. Sylvius, incardiné par sa tonsure à son diocèse d'origine R..., est entré dans une Société de Missionnaires sans vœux, de droit pontifical, régie par le titre XVII du livre II du Code, mais avec cette particularité, insérée par le Saint-Siège dans les constitutions de cette Société, que « l'agrégation définitive à cette Société fait cesser l'incardination à un diocèse. »

Moyennant un indult de Rome, Sylvius a été ordonné prêtre *ad titulum missionis,* après excardination de son diocèse de R...

A la fin de la période d'épreuve imposée par le règlement de cette Société, avant l'agrégation définitive de ses membres, Sylvius a été renvoyé conformément au can. 647.

Après ce renvoi, quel est son Ordinaire ? Où est-il incardiné ?

2. Si, au lieu d'avoir été incardiné au diocèse de R..., ce même Sylvius était entré laïque dans cette Société et avait été ordonné, avec indult de Rome, *ad titulum missionis,* quel serait son cas s'il était renvoyé de la même façon avant son agrégation définitive ?

R. — La réponse à donner, soit en général pour les membres de cette Société de Missionnaires, soit dans les deux cas mentionnés dans la consultation, nous paraît claire.

Par le fait de la décision du Saint-Siège, un membre définitivement agrégé à la Société perd son diocèse : l'agrégation a effet d'excardination. Si donc le sujet, pour une raison ou pour une autre, quitte la Société, il se trouve sans diocèse. Il y a alors pour lui, en conformité avec le can. 641, § 1, impossibilité d'exercer les ordres sacrés reçus, jusqu'à ce qu'un Ordinaire, suivant les formalités prévues par le droit, l'ait reçu dans son diocèse et l'y ait incardiné. Ou bien l'incardination est définitive, et elle doit se faire suivant le can. 117, avec les formalités prévues par ce texte légal. Ou bien l'Ordinaire reçoit le sujet *ad experimentum,* comme le can. 641, § 2 lui en donne le droit et fixe les modalités de cette façon de faire.

Dans le même cas, le clerc dans les ordres majeurs renvoyé peut aussi s'adresser au Saint-Siège, pour voir si le Saint-Siège est disposé à régler son cas et sa situation autrement que suivant les voies légales ordinaires tracées par les canons.

Pour les espèces qui nous sont soumises, dans ces cas particuliers :

Ad I. Il y a eu excardination du seul diocèse dont aurait pu exciper le clerc renvoyé : ce clerc n'appartient plus, par conséquent, à ce diocèse. Il n'appartient à aucun diocèse. Il doit, pour pouvoir licitement (ou même validement, suivant les cas) exercer les fonctions des ordres sacrés qu'il a reçus, agir comme nous venons de le dire : trouver un Ordinaire qui l'incardine à son diocèse, ou de-

mander au Saint-Siège s'il veut régler différemment son cas.

Ad II. Le laïque dont il s'agit ayant été ordonné avec excardination, *ad titulum missionis*, et n'ayant pas de diocèse, doit s'astreindre aux mêmes formalités et à la même attente, pour pouvoir exercer les ordres sacrés reçus, que dans les deux cas précédents.

Q. — L'*Ami* voudrait-il avoir la complaisance de me donner son opinion sur la question suivante :

Dans une réunion un confrère a déclaré : « Lorsque, dans une famille, le père ou un membre quelconque de la famille doit faire gras un jour d'abstinence, toute la famille est autorisée à faire gras. »

Le confrère n'est-il pas trop large dans sa façon d'interpréter la loi ?

En 1911, p. 1002, l'*Ami* ne donne pas cet avis au sujet de la loi de l'abstinence. J'ai relu ses enseignements sur la conduite à tenir par le prêtre à l'égard des enfants que les parents obligent à enfreindre les lois de l'abstinence (nos de ces dernières années), et il m'est difficile d'admettre l'opinion de mon confrère.

Suis-je trop rigoriste ?

R. — Votre confrère a exprimé son opinion dans la formule suivante : « Lorsque, dans une famille, le père ou un membre quelconque de la famille doit faire gras un jour d'abstinence, toute la famille est autorisée à faire gras. » Chez un lecteur diligent de l'*Ami*, elle devait provoquer un sursaut d'étonnement.

Le sens de la proposition énoncée, est, en effet, celui-ci : que toute la famille est autorisée à bénéficier de l'excuse ou de la dispense accordée à l'un quelconque des membres de la famille.

Or rien n'est plus faux, ainsi que le démontrent plusieurs réponses de la Pénitencerie.

Interrogée une première fois en ces termes : « Utrum paterfamilias, quum in familia adest aliquis a lege abstinentiæ a carnibus dispensatus, dispensationem ad omnes familiæ personas indiscriminatim extendere possit ? » elle répond : « Infirmitatem et aliud quodcumque impedimentum, de utriusque medici consilio, non vero gulam, avaritiam, sive generatim expensarum compendium, eximere posse a præcepto abstinentiæ in diebus esurialibus. » Ainsi donc, le père de famille ne peut pas, du fait même qu'une personne dans la famille se trouve dispensée de la loi de l'abstinence, étendre cette dispense aux autres personnes, par exemple pour restreindre les dépenses. Seule l'infirmité ou un empêchement raisonnable peut exempter de la loi de l'abstinence. Il faut donc une autre raison que la dispense d'un membre de la famille.

Nouvelle question : « Utrum, quum paterfamilias, a lege abstinentiæ a carnibus tempore Quadragesimæ dispensatus, non potest aut non vult cibos utriusque generis, esuriales scilicet et carnes parari, ejus filii aut familiares carnes edere possint ? » Voici la réponse : « Posse personis, quæ sunt in potestate patrisfamilias, cui facta est legitima facultas edendi carnes, permitti uti cibis patrifamilias indultis, adjecta conditione de non permiscendis licitis atque interdictis epulis, et de unica comestione in die pro iis, qui jejunare tenentur. » (19 janv. 1834). On peut donc permettre aux enfants et aux domestiques de faire gras quand le père de famille, dispensé pour son propre compte, *ne peut pas* ou *ne veut pas* faire préparer deux repas, l'un d'aliments gras, l'autre d'aliments permis un jour d'abstinence.

Voilà une permission octroyée, mais quelle en est la raison ? La dispense même accordée au père de famille ?

On avait dû le penser ainsi, comme votre confrère le pense, à tort. Pour éclairer les confesseurs, et prévenir des abus dans l'octroi d'autorisations basées sur ce seul motif, une nouvelle question fut adressée, le 29 décembre 1862, au même S. Tribunal : « An ratio propter quam filiifamilias uti possunt cibis vetitis a patrefamilias exhibitis, sit eorum impotentia physica aut moralis observandi præceptum, seu potius indultum quo gaudet paterfamilias ? » Cette fois, coupant court à toute fausse interprétation, la S. Pénitencerie répond, le 27 mai 1863 : « Ratio permissionis illius non est indultum patris, sed impotentia in qua versantur filiifamilias observandi præceptum. » Voilà qui est clair. La raison excusante est l'impossibilité, pour les enfants soumis à l'autorité paternelle, de manger autre chose que ce que leur père exige qu'il leur soit servi. Et de là on peut conclure, avec certains auteurs, que la concession faite aux domestiques n'est valable que s'ils ne peuvent trouver facilement une autre place.

Que résulte-t-il en définitive de toutes ces réponses à l'usage des confesseurs ? Il résulte que la dispense accordée soit au père, soit à l'un quelconque des membres de la famille, n'est pas en soi une raison suffisante pour permettre à toute la famille l'usage d'aliments gras un jour d'abstinence. Le confesseur se tromperait, qui donnerait pour cette raison une telle autorisation. L'erreur serait pernicieuse chez le pasteur qui, du haut de la chaire, la proclamerait sans autre explication.

Mais l'épouse, les enfants, les domestiques et les personnes soumises à l'autorité du chef de famille sont excusés de faire gras quand il leur est impossible de faire autrement. Impossible physiquement, c'est bien certain, par exemple quand on n'a pu trouver d'aliments maigres. Mais impossible aussi moralement, par exemple quand le père ordonne que la table soit servie pour tous pareillement : les enfants ne peuvent se mettre en révolte contre l'autorité paternelle.

Vous voyez maintenant ce qu'il faut penser de l'affirmation de votre confrère. *Prout sonat*, elle est erronée. « Toute la famille est autorisée à faire gras, » il aurait fallu ajouter : « quand il lui est impossible de faire autrement. »

Et vous, cher confrère, vous n'êtes point rigoriste, mais simplement dans la vérité.

Q. — 1. Le pouvoir de dispenser du jeûne, concédé aux confesseurs (sans autres précisions) par l'évêque, ne peut-il s'exercer que dans l'acte même de la confession, et seulement à l'égard de leurs pénitents au moins d'occasion ?

2. Si, dans une paroisse, on a obtenu la permission générale de faire les Pâques à partir du 1er dimanche de Carême, en raison d'une retraite, par exemple, les *pérégrins* peuvent-ils bénéficier de la faveur dans ladite paroisse ?

R. — **Ad I. Le pouvoir concédé dans les termes généraux que vous rapportez peut être exercé en dehors de la confession. Un pouvoir doit être censé nécessairement uni à la confession même, et être concédé pour le for sacramentel seulement, dans le cas, uniquement, où l'exercice de ce pouvoir est intimement lié, par la nature même des choses, à l'acte de la confession, ou à l'absolution, ou bien lorsque celui qui a concédé l'usage de ce pouvoir a expressément déterminé qu'il l'accordait pour le for sacramentel. La circonstance que ce pouvoir a été accordé aux seuls confesseurs n'implique pas qu'il s'agisse du for sacramentel seulement. L'évêque, qui a concédé le pouvoir aux confesseurs seuls, a pu le faire, par exemple, parce que les confesseurs sont choisis parmi les prêtres d'expérience et de science : ils sont plus à même de juger, et de juger sagement, pour le meilleur bien de ceux qui s'adressent à eux, de la valeur des motifs qui leur sont soumis et de l'opportunité d'accorder la dispense. La pratique même de la confession leur a donné sur ces matières importantes une expérience qui les met à même d'user de la faculté qui leur est accordée pour la plus grande gloire de Dieu, le plus grand bien des fidèles, et cela sans que le respect et l'efficacité de la loi ecclésiastique puissent en souffrir ; toutes considérations qui doivent être estimées, lorsqu'il s'agit de dispenser d'une loi grave de l'Eglise universelle.**

Ad II. Accordée à la paroisse même, comme vous dites, et non à des particuliers, comme par exemple ceux qui suivraient une retraite, ou qui se confesseraient ou communieraient à son occasion, cette latitude de faire les Pâques dès le 1er dimanche de Carême est une concession locale. Les étrangers, qui peuvent faire les Pâques dans cette paroisse, peuvent les faire dans les limites où la concession locale le permet. Il ne peut y avoir à ce sujet aucune difficulté ni doute.

Q. — Peut-on dire que Notre-Seigneur souffre *maintenant* une véritable agonie, distincte de celle de Gethsémani, à cause des péchés qui se commettent ? « L'agonie de Gethsémani n'a duré que trois heures... ; mais il demeure vrai aussi que l'agonie du Christ ne s'achèvera qu'avec le temps » (*Messager du Cœur de Jésus*, mai 1930, p. 280).

R. — **Nous avons déjà traité cette question, en 1922, p. 362. Et voici, en substance, la réponse qui fut faite :**

En montrant à sainte Marguerite-Marie son Cœur tout déchiré et transpercé, Notre-Seigneur lui a parlé de son amour souffrant et des ingratitudes qui lui sont très sensibles. Cela ne signifie pas que Jésus-Christ dans le ciel soit accessible à la douleur et à la tristesse. La foi enseigne qu'il y est impassible. Mais cela signifie que tous les péchés des hommes, présents, passés et futurs, ont contribué et contribuent, à mesure qu'ils se produisent, à le mettre dans l'état de souffrance qui s'est réalisé au Calvaire et dans lequel il veut apparaître. De même, les consolations qu'il réclame ne sont pas pour adoucir des souffrances dont il ne souffre plus, mais pour compenser celles qu'il a endurées, par des actes d'amour, des expiations qui doivent se produire dans tous les temps, et qu'il attend surtout des âmes qui lui sont particulièrement agréables. » (*Tables*, p. 560).

Cette doctrine vous permet de résoudre vos difficultés. L'agonie de Jésus, *dans sa souffrance endurée et sentie*, n'a duré que trois heures ; mais il demeure vrai aussi que l'agonie du Christ, *dans sa cause profondément douloureuse*, c'est-à-dire dans les péchés des hommes, ne s'achèvera qu'avec le temps. Jésus se plaint à sainte Marguerite-Marie des ingratitudes humaines qui sont et seront jusqu'à la fin des temps la cause de ses souffrances au Calvaire. Cette plainte laisse intact le dogme de la gloire actuelle de l'humanité sainte du Sauveur : *Sat est datum doloribus*.

Enfin, vous comprendrez qu'on ne saurait établir, en l'espèce, de parité entre gloire essentielle et gloire accidentelle, d'une part, et d'autre part, douleur essentielle et douleur accidentelle. L'accident se superpose à la substance ; la douleur étant impossible à Jésus dans la gloire, il ne saurait être question pour lui actuellement ni de douleur essentielle, ni de douleur accidentelle. Mais ce que vous pouvez parfaitement dire, c'est qu'actuellement, outre sa gloire essentielle, Notre-Seigneur ressent une gloire accidentelle lui provenant de nos réparations et de nos actes d'amour, offerts en expiation des péchés qui sont encore aujourd'hui la cause de sa passion, de ses souffrances et de sa mort.

Q. — Par suite de l'étendue du diocèse, M. le Vicaire général ne réside pas dans la ville épiscopale, mais dans une autre ville assez distante. Or, il arrive que quelquefois il s'absente. Avant de partir en voyage, il appose sa signature sur un certain nombre de feuilles de dispenses matrimoniales, laissant à un prêtre quelconque le soin de remplir les feuilles au fur et à mesure des demandes. Veuillez me dire si la dispense est valide. Quelques-uns par ici disent que oui, d'autres que non. Que vous en semble ?

R. — **La réponse est donnée par ce qu'écrivit, le 15 février 1780, le Saint-Office au Vicaire apostolique du Sutchuen. Celui-ci avait exposé que certains missionnaires reculant devant un trajet de dix jours à faire, et vu le petit nombre de certaines dispenses à accorder, signaient des feuilles en blanc, accordant, par anticipation, une dispense commune pour tous les cas qui pourraient se présenter. Il demandait au Saint-Siège si ces missionnaires n'avaient pas excédé les limites permises dans l'exercice des facultés qui leur étaient concédées.**

Le Saint-Office répondit que les missionnaires avaient certainement excédé, en donnant ainsi des dispenses anticipées et communes, sans nommer les personnes mêmes qu'ils dispensaient ; que désormais le Vicaire apostolique ne devait déléguer ces facultés qu'à des missionnaires pieux et prudents ; qu'il fallait défendre aux missionnaires d'agir de la sorte, *sous peine de nullité*, mais que, pour le passé, le Saint-Père accordait la *sanatio in radice*, en exemptant les époux ainsi mariés de l'obligation de renouveler le consentement.

Le Saint-Office faisait remarquer qu'il n'était pas dans l'esprit du Saint-Siège d'accepter que ceux à qui il déléguait des pouvoirs les accordassent à l'aveugle, sans s'occuper personnellement des sujets à qui ils appliquaient ces facultés et sans instruire la cause.

Les dispenses dont vous parlez ont donc été nulles, et s'il s'agissait d'empêchements dirimants, il ne reste que la ressource de demander la *sanatio in radice*.

Q. — Une Congrégation religieuse de femmes admet des jeunes filles dans ses postulats. Au bout de deux mois, elle déclare que par la réception d'un petit voile, ou voilette, et d'une croix, commence le postulat. Pendant les deux mois préparatoires, les jeunes filles ont l'habit du postulat et en suivent le règlement. Quelquefois elles restent un an et davantage, si elles ont besoin de se perfectionner dans le français. Tout cela est-il conforme au droit du can. 539 ? Quand commence le postulat ? Est-ce à l'entrée dans la maison du postulat, ou deux mois, six mois... après ?

R. — Il s'agit d'une Congrégation, par conséquent de religieuses de vœux simples. Si ces vœux sont perpétuels, le postulat doit durer au moins six mois. *Au moins* six mois : il peut donc durer davantage. Il pourra, ensuite, à la volonté du supérieur majeur, être prorogé de six autres mois.

Si les vœux ne sont que temporaires, le postulat doit durer le temps que prescrivent les constitutions : six mois, plus ou moins, les Constitutions font ici la loi.

Telle est la réglementation prescrite par le can. 539.

L'état de choses dont parle notre consultant n'a donc pas, par rapport au droit, une grande importance. Que les vœux soient temporaires, qu'ils soient perpétuels, dans la Congrégation, rien ne s'oppose à cette durée d'un an, ou plus, du postulat. Quel que soit le moment où le postulat commence, peu importe, puisque la durée n'en est pas délimitée strictement par le texte légal. Il est bien probable que l'état de choses existant dans cette Congrégation est celui que les Constitutions ont prévu. Il n'y a donc pas à s'inquiéter de ces particularités. Même si la Congrégation a un supérieur religieux extérieur, la situation doit être connue de lui. Un aumônier surtout, qui est seulement chargé du service religieux de la chapelle, n'a pas à entrer dans l'examen et considération de cette façon d'agir. Elle ne fait aucunement partie de ses attributions.

Q. — Dans son panégyrique de S. Joseph, un de nos confrères a fait allusion au rôle d'éducateur rempli par S. Joseph à l'égard de l'Enfant Jésus, en se référant uniquement à sa nature humaine (science expérimentale, etc.). De là sont nées des discussions... L'*Ami* pourrait-il nous dire sa pensée à ce sujet ?

R. — Le prédicateur nous semble dans la vérité. Relisez, à ce sujet, quelques paragraphes du *Dictionnaire de Théologie catholique* sur le progrès humain accompli en Jésus-Enfant (art. *Jésus-Christ*, t. VII, col. 1144 et suiv.). Voici les principaux passages intéressant votre problème :

« ...Jésus grandit donc et se développe d'après les conditions ordinaires. Bien plus, l'évangéliste parle d'un accroissement analogue dans sa vie intellectuelle et morale. Au verset 40, il (S. Luc, ch. II) avait simplement affirmé que « le petit enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse, et (que) la grâce de Dieu était en lui » ; mais au verset 25, avec plus de netteté, il affirme que Jésus avançait en sagesse et en âge (en taille) et en grâce devant Dieu et devant les hommes. » Les paroles de Luc ne peuvent s'entendre que d'un développement réel, progressif ; et cette affirmation, sous un certain rapport, marque mieux, semble-t-il, la réalité de l'incarnation du Verbe.

Mais, sous un autre rapport, cet accroissement intellectuel et moral ne va pas sans faire difficulté, car, en raison de l'union hypostatique, l'intelligence de Jésus n'a-t-elle pas obtenu du premier coup la plénitude de son objet, la sainteté de Jésus n'a-t-elle pas été parfaite ? Nous aurons à résoudre plus loin le problème théologique que soulève cette difficulté ; mais retenons, comme acquise, l'assertion d'un progrès réel dans la science expérimentale du Christ, et dans l'exercice extérieur des vertus...

Sans doute, une âme aussi parfaite que celle du Christ n'a pas eu réellement de maître, selon l'acception habituelle du mot. Cependant, comment ne pas admettre, sur le développement de sa science expérimentale, l'influence du milieu dans lequel Jésus a vécu et grandi ?

Il faut également noter l'influence de Marie et de Joseph sur l'enfant confié à leurs soins. L'Evangile nous la signale d'un mot : « *et erat subditus illis.* » (Luc, II, 51). C'est de sa mère que Jésus apprit à balbutier les premières prières, à lire quelques psaumes et le Décalogue ; c'est elle qui raconta à son divin Fils les principaux épisodes de l'histoire des Israélites, lui parlant du Père céleste et de son rôle futur de Messie. Et, en agissant ainsi, la Mère du Christ « savait qui il était et, chargée du devoir de l'instruire, elle n'oublia jamais de l'adorer. » (C. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1904, t. I, p. 107). C'est encore sous l'influence de ses parents que Jésus-Christ acquit le développement relatif à l'étude du langage courant, l'araméen, et sans doute aussi du langage liturgique, l'hébreu... C'est encore un progrès dans la science expérimentale qui s'affirme dans l'apprentissage de Jésus comme charpentier. Il est le « fils du charpentier » (Mt., XIII, 55), ou encore, plus simplement, « le charpentier ». (Mc., VI, 3). S. Justin nous le montre fabriquant des charrues et des jougs. (*Dialog.*, n. 88 ; *P. G.*, t. 6, col. 688). Aux yeux des Juifs contemporains du Sauveur, le

travail manuel était d'ailleurs en haute estime, et de nombreux rabbins pratiquaient toutes sortes de métiers... Rien d'étonnant donc que Jésus ait travaillé, simple et laborieux artisan, subvenant, par son labeur quotidien, aux besoins de sa mère et aux siens propres, après la mort de S. Joseph... »

Evidemment, toutes ces influences ne peuvent s'exercer que sur le développement de la science humaine, dite expérimentale, que tous s'accordent à trouver en Jésus. Et il faut encore reconnaître, — comme le dit expressément l'article du *Dictionnaire,* — que toutes ces raisons d'influence humaine ne suffisent pas à expliquer le développement moral et intellectuel de Jésus. « Elles n'en révèlent qu'un aspect, celui par lequel le développement se trouve en relation avec les événements extérieurs dans lesquels évolue l'existence humaine de Jésus... »

« Un résultat beaucoup plus grand, écrit M. Fillion *(Vie de N.-S. Jésus-Christ,* t. I, p. 367), fut produit, dès sa première jeunesse, par ses réflexions personnelles sur ce qu'il voyait et entendait, spécialement sur son rôle de Messie et sur ses relations avec Dieu. En vérité, c'est avant tout dans cette direction, du côté de la personnalité de Jésus, que nous devons chercher la raison la plus efficace et la cause essentielle de son développement. Le reste ne pouvait être qu'accessoire et superficiel... »

Une simple allusion au rôle d'éducateur suffisait donc dans le panégyrique de S. Joseph. Votre confrère s'en est tenu à cela ; il a bien fait. Et, dans ces limites et avec cette mesure, son « allusion » n'était pas déplacée.

Q. — Un curé de campagne, vu la distance des confrères et ses nombreuses occupations, ne peut se confesser au plus que tous les 15 jours. Or, en s'examinant, il remarque des fautes dont il ne peut juger l'importance, des fautes « douteuses ». Est-il obligé de dire en confession 1° la date de telle ou telle de ces fautes, 2° combien de sacrements administrés, de messes dites, 3° combien de communions distribuées, soit à la messe, soit en dehors de la messe, etc. ?

J'insiste sur ces détails pour répondre aux exigences d'une conscience scrupuleuse. Quelle est la bonne mesure à suivre pour n'être ni étroit ni trop large ?

R. — **Puisqu'il s'agit de péchés douteusement graves, la réponse est simple : on n'est pas tenu théologiquement de les déclarer en confession, et par là-même il n'y a aucune raison d'entrer, pour examen de conscience, dans tous les détails conséquents dont vous parlez.**

C'est, en effet, une opinion théologique aujourd'hui solidement probable, que la loi d'intégrité dans les déclarations à faire au confessionnal ne vise que les péchés certainement mortels. Rigoureusement donc, en correcte formation de conscience, le doute excuse *a confessione.* Et cela dans les trois cas que précisent les théologiens, c'est-à-dire, soit 1° que le doute porte sur le fait même de la « commission » du péché ; soit 2° que, le péché ayant été certainement commis, le doute porte sur sa gravité ; et enfin soit 3° que, le péché étant certainement commis et certainement mortel, on doute si on l'a déjà, ou non, soumis au pouvoir des clefs dans une confession précédente.

Dans ces trois doutes *de existentia peccati, de gravitate, de confessione,* on applique le principe : *lex dubia non obligat* et l'on conclut que la loi d'intégrité, par là-même que le doute *de peccato* la rend elle-même douteuse, n'impose pas à la conscience l'obligation de déclarer les péchés douteux en confession.

Tel n'a pas toujours été l'enseignement prédominant parmi les moralistes. Nombre d'auteurs admettaient jadis la nécessité de confesser les péchés douteux. La controverse sur les systèmes de morale *in dubio* et le triomphe final du probabilisme au cours du XIXe siècle ont modifié dans un sens moins sévère l'enseignement des auteurs sur ce point-là. On en discute encore, il est vrai ; mais la conclusion probabiliste, qui est la nôtre, a pris en ces derniers temps une si forte position, au double point de vue des arguments de raison et « d'autorité, » qu'on est en droit de la tenir pour certainement probable, d'une très sérieuse probabilité, et la suivre en conscience.

Voilà pour le côté purement théologique de la question. En fait, les fidèles s'accusent de leurs péchés douteux. Ils ont tort de croire cette accusation nécessaire, mais ils ont raison d'agir comme si elle l'était, et de s'en tenir à la coutume générale, faute de connaissances théologiques suffisantes pour se former exactement la conscience en pareille matière.

Il est, en effet, délicat, et parfois difficile, de s'en tenir à son propre jugement et de conclure au doute dans un cas donné. Malgré tout, une conscience à tendances larges sera portée à dissimuler facilement la certitude derrière le voile d'un doute complaisant, tandis qu'un esprit timoré, surtout s'il est scrupuleux, penchera pour la certitude, là même où le doute est incontestable. Les fidèles se débarrassent de cette enquête, pour eux peu accessible, en confessant carrément leurs péchés douteux. En quoi ils agissent prudemment, ne fût-ce que pour se décharger des angoisses et scrupules rétrospectifs que le doute traîne toujours plus ou moins après lui.

Au surplus, les péchés douteux *de gravitate* — c'est le cas le plus ordinaire — sont toujours, tout au moins, même dans l'ordre véniel, des fautes sérieuses, à propos desquelles le confesseur peut avoir d'utiles enseignements, voire de graves monitions, à formuler. D'où il suit que si, au seul point de vue sacramentel de la *confession,* l'on peut théologiquement se tenir pour dispensé de présenter au confessionnal des péchés douteux, il y a toujours grand profit à le faire sous le rapport de la *direction,* et c'est une raison de plus de garder la bonne habitude de confesser les péchés douteux.

Pour le prêtre, toutefois, il y a lieu de faire une réserve à cette conclusion « pratique. » Tout

comme les fidèles, et pour les mêmes raisons, il fait très bien d'accuser ses fautes douteuses, cela *ad cautelam* et pour le plus grand profit spirituel de son âme. Mais, il est théologien et sait qu'il pourrait *tuta conscientia* s'en abstenir, ou, pour parler plus exactement encore, il sait très bien que le péché douteux n'est pas matière nécessaire du sacrement. Si donc, comme dans le cas qui nous est soumis aujourd'hui, un concours de circonstances se présente où il y a lieu pour lui de suspendre la « dévote » pratique de la confession des péchés douteux, il peut en sûreté de conscience faire application du principe théologique que nous venons de rappeler, sans se préoccuper scrupuleusement de ses fautes douteuses et de leurs conséquences, en les englobant toutefois — c'est un conseil — dans un bon acte de contrition, ce qui est toujours prudent, toujours utile.

Q. — L'*Ami* du 17 octobre 1929 a répondu à une difficulté au sujet de l'avocat acceptant de défendre une cause criminelle qu'il sait certainement mauvaise. Et la raison donnée, c'est que seule la loi pénale entre en jeu et non la justice commutative.

Mais il me semble que dans presque tous les cas c'est bien la justice commutative qui entre en jeu, le droit strict : l'assassin est tenu d'indemniser, le voleur de restituer, et alors l'avocat qui défend son client et le fait acquitter, coopère à une injustice.

Que répondre à cela ?

R. — Il faut répondre que c'est faux.

L'avocat qui défend son client coupable dans une cause criminelle et le fait acquitter, ne coopère pas à une injustice, encore que l'assassin demeure parfaitement tenu d'indemniser, et le voleur de restituer, en justice stricte et en conscience.

Une cause criminelle se complique presque toujours d'une cause civile ; celle-ci est la conséquence de celle-là. C'est pourquoi les parties lésées se portent partie civile pour réclamer et exiger la réparation des dommages causés par le criminel. C'est un nouveau procès qui s'amorce, mais dont l'ouverture est dépendante de la sentence rendue au criminel. Si l'accusé est acquitté, la partie civile sera en fait déboutée de sa demande ; s'il est condamné, elle engagera avec succès certain son procès. Mais ne faut-il pas traiter du principe avant de traiter des conséquences ? Ne faut-il pas établir d'abord la culpabilité juridique de l'accusé ? L'affaire s'engagera donc premièrement au criminel, où elle relève de la justice légale ; ensuite seulement, s'il y a lieu, elle viendra au civil, où elle relève alors de la justice commutative. La logique réclame cet ordre.

La justice le réclame également, pour les raisons exposées dans les articles de l'*Ami* 1929 auxquels se réfère la présente question. La justice ne serait plus la justice, si sans preuve suffisante elle s'exposait à condamner un innocent. C'est pourquoi l'avocat plaidant au criminel d'abord se comportera comme nous l'avons dit.

Mais si la preuve juridique n'est pas faite, la partie civile sera lésée dans ses droits violés, dans ses dommages non réparés ? — C'est vrai. Mais le bien de la justice appartient au Bien commun, qui l'emporte en excellence sur le bien particulier. L'ordre de la charité exige qu'on pourvoie au Bien commun d'abord, dût parfois le bien particulier être sacrifié.

Il convient donc de ne pas fermer les yeux sur la cause criminelle qui relève de la justice légale pour la défense du Bien commun, et de ne pas considérer seulement les dommages particuliers de la cause civile subsidiaire qui relève de la justice commutative.

Quand donc une affaire criminelle se présente avec constitution de partie civile, l'avocat la traitera selon les règles des causes pénales. Mais il est de toute évidence qu'il sera encore beaucoup plus circonspect dans tout le cours des débats pour n'agir que selon les règles du droit, pour s'interdire tout ce qui, même dans ces causes, serait illégitime. Car alors il contracterait lui-même, à défaut de son client bien entendu, des obligations de réparer, envers la partie civile lésée, les dommages nés du crime, mais irréparés par suite de son injuste plaidoyer.

Et si le client coupable est acquitté après un juste plaidoyer, le rôle de l'avocat est-il terminé ? Matériellement, oui ; mais en conscience il lui reste un devoir à accomplir : celui d'éclairer la conscience même de son client. Celui-ci, en effet, vraiment coupable, mais acquitté parce que la preuve juridique de son crime n'a pas été faite, pourrait se croire quitte envers les tiers qu'il a lésés. C'est à son avocat de lui faire entendre que si la justice humaine ne l'a pas condamné, il reste justiciable de la justice divine à qui rien n'échappe, et que partant, au for de la conscience, c'est-à-dire au for de Dieu, il reste soumis à l'obligation de réparer les dommages nés de son crime.

Nous ajoutons qu'avant d'assumer la charge de défendre un criminel qu'il sait certainement coupable, l'avocat, à moins d'être désigné d'office par la loi, ferait bien d'exiger de son client la promesse qu'il sera fidèle à son devoir de conscience, même en cas d'acquittement.

Enfin, si, malgré l'habile plaidoyer de son avocat, l'accusé convaincu de crime est justement condamné, voici que s'ouvre un nouveau procès intenté par la partie civile réclamant des dommages-intérêts. L'avocat, fidèle à son client malheureux, peut-il encore poursuivre sa défense ? — Pour éluder la réparation des dommages réellement causés, certainement non. Pour protéger son client contre des réclamations manifestement exagérées, et partant injustes, de la partie civile, point de doute. Bref, ici, l'avocat se comportera selon les règles qui régissent son office dans les causes civiles. Jamais il ne prêtera son concours pour soutenir une injuste prétention, car ce serait coopérer au péché d'autrui.

Pour conclure : L'avocat qui défend son client et le fait acquitter coopère à une injustice : dis-

tinguo. Il coopère « materialiter, per accidens et remote » : *concedo.* Il coopère « formaliter, per se et immediate » : *nego.*

En ce sens qu'il pose une action juste, son plaidoyer, qui provoquera la sentence d'absolution et par voie de conséquence entraînera pour la partie civile l'impossibilité relative d'introduire une action en dommages-intérêts devant le juge civil, l'avocat coopère. Mais c'est une coopération éloignée, accidentelle et purement matérielle, car il ne lèse pas le droit de la partie civile qui demeure toujours libre de rechercher des moyens suffisants pour faire la preuve juridique du crime et s'ouvrir la voie légale de légitimes revendications en justice. — En ce sens qu'il pose une action injuste, lèse les droits de la partie civile, lui rend impossible toute revendication, ou supprime pour le coupable toute obligation de restituer, l'avocat ne coopère pas. Car outre que la voie aux revendications reste ouverte pour la partie civile, l'obligation de justice en conscience demeure entière pour le coupable, même après absolution au for externe civil, et de son accomplissement il a pu, avant de plaider, exiger la promesse même avec serment.

Q. — Permettez-moi de vous demander de traiter le point que voici au sujet du sacrement de Confirmation.

Il me semble que les catéchismes ou les instructions que l'on fait habituellement sur l'objet de ce sacrement sont de nature à causer de sérieuses équivoques. Après avoir dit quels merveilleux effets la descente du Saint-Esprit produisit sur les Apôtres, on en vient à dire que par la Confirmation le chrétien reçoit l'abondance des dons du Saint-Esprit. Or, après 40 ans de ministère paroissial, tantôt chez nos sauvages, tantôt chez des Anglais, tantôt chez des Français, et après avoir préparé de nombreux groupes d'enfants et de jeunes gens à la réception de ce sacrement, je n'ai jamais (non, jamais !) pu constater la moindre amélioration quant à la sagesse, à l'intelligence des choses de Dieu, ou à la dévotion de ces mêmes enfants ou jeunes gens.

Ne serait-il pas plus sage et plus vrai de dire que par la Confirmation *un titre est acquis à recevoir* des secours supplémentaires en vertu de ces dons dans les cas, particuliers à chacun, où il pourrait en avoir un besoin plus pressant ?

Parler comme on le fait d'ordinaire me semble être directement contraire à l'évidence pratique, et par suite causer des tentations contre la foi.

R. — Votre observation, quant à son point de départ, est parfaitement fondée. Aucun sacrement n'est, dans la prédication courante et même dans nos modernes théologies dogmatiques, plus mal traité (en deux mots, s. v. p.) que le sacrement de Confirmation. Nos vieux Scolastiques, à la suite de S. Thomas (I-II, q. 68), lui faisaient une large place, qui s'est trouvée, on ne sait pourquoi, réduite à ce point, dans nos manuels contemporains, que, faute de doctrine particulière, les orateurs et rédacteurs de catéchismes ont dû se rabattre sur les généralités dont le flou laisse finalement dans l'ombre la véritable physionomie spécifique du sacrement de Confirmation. On y rencontre encore des données sur son institution, sa matière, sa forme, son sujet, ses rites et cérémonies ; mais, sur la question des *effets*, qui est pratiquement le chapitre essentiel, on ne donne que des formules vagues, d'ailleurs souvent fausses, c'est-à-dire à peu près rien, quand ce n'est pas tout à fait rien ; car nous pourrions citer telle théologie dogmatique récente, et fort recommandable, où il n'est pas soufflé mot des effets de la Confirmation.

Si vous avez sous la main, cher confrère, la *Somme théologique* — et vous *devez* l'avoir — ouvrez-la à l'endroit ci-dessus indiqué, et lisez, sans crainte d'être arrêté par les difficultés techniques du langage, car rien n'est limpide, d'une intelligibilité parfaite, accessible au premier venu, comme ces huit articles (12 grandes pages in-8o) consacrés au sacrement de Confirmation. Vous serez émerveillé de trouver là une abondance de lumières et de précisions qui contrastent péniblement avec l'indigence doctrinale dont souffre de nos jours, dans la pensée des fidèles, le sacrement de la *Force chrétienne.*

Car telle est bien la caractéristique propre du sacrement de Confirmation, d'être *ad robur,* de donner à l'âme, avec la plénitude de la vie spirituelle adulte, si l'on peut dire, la « force » de confesser publiquement sa foi, de résister donc aux tentations externes et internes qui la menacent.

Comme tout sacrement, dans son efficacité fondamentale générale la Confirmation apporte avec elle une augmentation de la grâce, c'est entendu ; mais, ce qui lui est particulier, c'est précisément de donner à cette grâce substantielle, principe initial de vie surnaturelle conférée au Baptême, ce que nous avons appelé la « plénitude de la vie adulte, » de faire de l'enfant un homme dans l'ordre spirituel, pour parler le langage de la nature.

Et cette notion, déjà particulière, ne l'est pas encore assez. Voici, en effet, en quoi et pourquoi la Confirmation confère cette virilité de la vie de grâce, c'est pour donner à la volonté la « trempe » de l'homme *fort* devant les obstacles qui mettent en péril sa foi, sa vertu, son salut.

Voici quelques textes significatifs :

« Licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondum tamen est adscriptus militiæ christianæ *(S. Th.,* III, q. 72, a. 10, ad 2), quod fit per Confirmationem.

« Pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit ; sed contra hostes visibiles id est contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem. » *(ibid.,* a. 5, ad 1).

« Hoc sacramentum Confirmationis ordinat ad pugnam... et est ad liberam nominis Christi confessionem » (S. Bonav., IV, d. 7, a. 3, q. 1).

« In hoc sacramento gratia specialis et singularis datur ad pugnam. » *(ibid.,* a. 1, q. 1).

« Per Baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, sed in Confirmatione roboramur ad pugnam. » (*S. Th.*, III, q. 72, a. 9, ad 1).

« Pugna spiritualis qua quis pugnat contra impedientes salutem sui ipsius omnibus indicitur, sed ad hoc non datur sacramentum Confirmationis, sed ad persistendum fortiter in pugna qua quis nomen Christi impugnat, et ut invictus confessor Christi permaneat, et huic pugnæ non omnes exponuntur, sed solum confirmati. » (*S. Th.*, IV, d. 7, q. 2, a. 1 ; cf. Estius, d. VII, § 16).

« Per Confirmationem consignatur homo ut sit miles Christi ad fidem ejus publice profitendam. » (Suarez, d. XXXIV, sect. 1, n. 2).

C'est toujours la même note. Par la Confirmation le chrétien baptisé est pour ainsi dire sacré « chevalier du Christ, » armé donc en conséquence pour prendre *ex officio* et publiquement la défense de son nom, de sa foi, de son Eglise.

Et en tout cela, pas un mot des dons du Saint-Esprit, sur lesquels insistent tant, et à tort, nos catéchistes et nos prédicateurs. Que le Saint-Esprit, qui est lui-même par excellence *donum*, apporte à une âme, dans la Confirmation, avec une particulière plénitude de grâce, un renforcement de ses dons qui en sont inséparables, rien de plus vrai, mais aussi rien de plus vague, général et implicite, rien, en tout cas, qui soit spécifiquement propre au sacrement de Confirmation. Tout au plus pourrait-on dire que le « don de force » s'y trouve spécialement accentué, et encore ne serait-ce point là une formule qu'auraient accepté volontiers nos vieux théologiens.

Les dons du Saint-Esprit font, comme les vertus infuses, partie du cortège de la grâce sanctifiante ; ils sont conférés avec celle-ci au Baptême, et ce n'est pas à propos de la Confirmation qu'il y a lieu d'en parler avec insistance.

La théologie les rattache au traité *de Virtutibus*. Et au fait, puisque nous y sommes, pourquoi n'avouerions-nous pas notre regret de constater que, dans la plupart de nos catéchismes, aucune leçon n'est consacrée à la question des bonnes et mauvaises habitudes, c'est-à-dire de la vertu en général, et des vertus cardinales en particulier ? Il y a là une doctrine de haute utilité pratique pour la bonne conduite de la vie chrétienne.

Et si l'on veut, pour la partie supérieure de l'enseignement du catéchisme, traiter quelque part *ex professo* la question, fort intéressante d'ailleurs, des dons du Saint-Esprit, c'est là, après les leçons consacrées aux *Vertus*, qu'il conviendrait de le faire, et non à propos de la Confirmation, sinon, encore une fois, pour y faire mention spéciale du don de « Force. »

Le confrère qui nous interroge aujourd'hui s'étonne, avec raison, de l'opposition choquante qui se révèle entre l'abondance des richesses morales du trésor sacramentel de la Confirmation et la médiocrité coutumière de la vie chrétienne chez les confirmés. L'antinomie disparaît et les choses sont remises au point, si, d'un côté, l'on ramène à des proportions moins exagérées la caractéristique propre du sacrement, et si, d'autre part, l'on tient compte des insuffisantes coopérations correspondantes du sujet qui le reçoit.

La Confirmation n'est pas du tout la panacée universelle que donnent à imaginer les termes exagérés dans lesquels on présente souvent la plénitude de grâces et l'abondance des dons qu'elle est censée apporter au confirmé. En plus de la causalité commune à tous les sacrements des vivants, elle donne, à titre particulier, la *force* de confesser « à l'occasion » publiquement la foi du Christ, et, par extension implicite, la force de résister *privatim* aux tentations qui peuvent la compromettre au cours de nos combats spirituels : c'est tout, et c'est beaucoup. Elle ne change donc rien à l'économie surnaturelle générale des autres moyens de sanctification, sacramentels ou non, que la Providence rédemptrice met à notre disposition.

C'est manifestement exagérer et s'exposer à une désillusion certaine, que d'attendre de la Confirmation une nouveauté *ex opere operato* dans tous les départements de la vie chrétienne. C'est déjà merveille très suffisante, et combien admirable ! qu'elle fasse des martyrs, des enfants martyrs même, des fidèles *têtus* dans la conservation de leur foi, des tempéraments apostoliques, des hommes enfin, de pauvres femmes, des simples, qui tous les jours nous étonnent — car ce spectacle n'est point rare — en restant « fortement » fidèles à leur religion, en dépit de tous les assauts de la passion, du diable et du monde ; sans parler des prêtres et des religieux chez qui, par privilège, c'est comme une règle d'état que la Confirmation produise, malgré maints obstacles, ces prodiges de ténacité dans la foi du Christ qui font tous les jours l'admiration des mécréants, en même temps qu'ils sont le meilleur fondement des espérances de l'Eglise.

C'est déjà une première erreur, de demander trop à la Confirmation ; c'en est une seconde, de lui demander la production immédiate de son effet propre sacramentel.

C'est tout au long de la vie que se prolonge le combat où le *miles christianus* peut avoir à défendre sa foi ; c'est donc tout au long de la vie que la Confirmation a sa raison d'être, d'opérer en nous, comme secours de *force* nécessaire pour la victoire.

Est-ce en vertu du *caractère* permanent qu'elle imprime ? est-ce en vertu d'une disposition spéciale de la Providence ? peu importe ! N'entrons pas dans ce problème théologique. Disons simplement — ce qui sera exact et suffisant — que, quelle que soit sa nature, un *titre* existe certainement, qui constitue pour le confirmé une sorte de droit à recevoir *data occasione* un secours éventuel de force surnaturelle qui l'aide à défendre, confesser, conserver sa foi.

Comme celle du mariage chrétien, la grâce sacramentelle de la Confirmation est une grâce

d'avenir, à longue portée, réservée à certaines circonstances particulières où la ferme vigueur de la foi est en jeu. Rien d'étonnant, donc, si l'on n'en aperçoit pas les effets dès le lendemain du jour où le sacrement est administré.

Une autre raison encore, toute subjective, celle-là, est à considérer, qui achève d'expliquer pourquoi l'efficacité de la Confirmation semble si peu apparente dans une foule de nouveaux et d'anciens confirmés. Malgré tout ce qu'elle produit *ex opere operato*, la causalité sacramentelle, pour autant qu'elle est ordonnée à la sanctification de l'acte humain, réclame dans son « sujet » une certaine coopération, disons au moins une certaine prédisposition de sa « bonne volonté. » Immenses sont les secours que les sacrements offrent à la vie morale de l'homme, c'est vrai ; encore est-il que le sacrement, l'infinie puissance même de Dieu, ne peut jamais suppléer aux déficiences du libre arbitre dans l'acte humain.

Or, on a parfois tendance à exagérer l'automatisme du sacrement, sous prétexte d'accentuer le prestige de son excellence et de la générosité divine qui s'y manifeste. Disons aux enfants et à nos fidèles qu'il faut de notre part *peu de chose* pour que le sacrement opère en nous son effet ; mais disons aussi qu'il faut absolument *quelque chose*. C'est ce quelque chose qui si souvent fait défaut (oubli, inadvertance, routine, abandon des pratiques religieuses, etc.) et explique, pour la Confirmation comme pour les autres sacrements des vivants, pourquoi ils paraissent, en fait, si fâcheusement inopérants.

Au surplus, le sont-ils tant que cela ? Nous n'avons, pour apprécier les états d'âme de nos voisins, que leurs expressions sensibles du dehors. Mais, outre que, dans la traduction externe de ses sentiments, l'homme extérieur n'est pas toujours, tant s'en faut, l'image photographique exacte de l'homme intérieur, il se passe au fond de son jugement, de sa conscience, de sa volonté, de sa sensation interne même, une quantité énorme de faits psychologiques qui restent sans écho sensible externe et par là-même échappent à la connaissance de son entourage.

Que savons-nous de ce qui se passe sur la scène derrière la toile baissée ? Absolument rien, ou à peu près. Dieu seul sait dans quelle mesure ses grâces en général, et ses grâces sacramentelles en particulier produisent leur effet utile à des heures et dans des conditions secrètes que nous ne pouvons même pas soupçonner. Ceci soit dit à l'adresse de certains esprits, prompts à se décourager, qui de l'inefficacité apparente des sacrements concluent très illogiquement à leur inutilité.

Au risque d'étonner un peu certains lecteurs, nous sommes porté à penser, pour notre part, que le sacrement de Confirmation, le plus inopérant de tous en apparence, mérite au contraire une place d'excellence dans l'ordre de l'efficacité, et nous n'en voulons pour preuve que la sainteté « vigoureuse » des martyrs, des prêtres, des religieux, ainsi que les innombrables exemples de « force chrétienne » qui illustrent l'histoire publique et privée de l'Eglise catholique depuis ses origines, et resteront une note caractéristique de sa divinité jusqu'à la fin du monde.

NOTA. — Le lecteur désireux de plus amples renseignements sur cette intéressante question consultera avec fruit le long article, un peu savant et technique, publié dans le *Dict. de théologie catholique* au mot *Confirmation*. Mais nous lui recommandons tout particulièrement, dans l'ouvrage de Gihr intitulé *Les Sacrements* (4 vol. in-8, Paris, Lethielleux), le chapitre consacré à la *Confirmation*. *L'Ami* a souvent signalé avec grands éloges l'ouvrage de Gihr, que tout prêtre, tout prédicateur, tout catéchiste, devrait avoir sous la main. Nous ne connaissons, en langue française, rien de plus exact, de plus complet et de mieux présenté de façon accessible, sur tout ce qui concerne la doctrine spéculative et la pratique des sacrements.

LITURGIE

Q. — Quelle est la règle liturgique concernant la couleur du drap mortuaire aux funérailles de jeunes filles ?

A ces funérailles, pour la levée du corps, la cérémonie à l'église et la conduite au cimetière, peut-on employer un drap mortuaire blanc ; ou bien faut-il nécessairement que, même alors, le drap mortuaire soit noir ?

R. — Aux funérailles [1] des adultes, quels qu'ils soient [2], ayant eu l'usage de la raison, et aux divers services funèbres célébrés pour eux dans la suite, le poêle ou drap mortuaire doit être invariablement de couleur noire. C'est là une loi formelle. (Cf. Cérém. des év., l. II, c. XI, n. 1 ; S. R. C., 22 avril 1871, n. 3248, ad 3 ; 4 août 1905, n. 4165, ad 5 ; 6 nov. 1925, n. 4397, ad 7).

Dans l'esprit de la liturgie romaine, le blanc est le symbole de l'innocence et de la gloire éternelle [3] ; aussi est-il tout indiqué pour les funérailles des enfants baptisés, morts avant l'usage de la raison. Mais c'est à tort que naguère, dans certaines contrées, on a voulu en faire encore l'emblème de la virginité et que l'on y a adopté le poêle blanc pour les funérailles ou autres services funèbres des jeunes filles et même de n'importe quels célibataires. Consultée à ce sujet par le maître des cérémonies de l'église cathédrale de Saint-Brieuc, la S. C. des Rites a refusé d'approuver une telle pratique : « Quum feretrum, in quo corpus includitur, et castrum doloris, absente corpore, panno nigro cooperiri debeant, quæritur : An feretrum,

[1] Les funérailles : « Idest totus ordo exsequiarum quæ in probatis liturgicis libris describuntur. » (*Codex*, can. 1215).

[2] Cf. *Ami* 1927, p. 637, col. 2.

[3] L'attribution de cette signification symbolique à la couleur blanche est fondée sur l'Ecriture Sainte elle-même. (Cf. DAN., VII, 9 ; — MATTH., XVII, 2, et XXVIII, 3 ; — ACT. AP., I, 10 ; — APOC., VII, 9, et XX, 11).

si in eo reconditur corpus puellæ innuptæ, panno ex lana alba contexto cooperire liceat in signum virginitatis ? et etiam pro castro doloris in die tertia, septima, trigesima et anniversaria ipsius puellæ inuptæ ? — Resp. *Negative in utroque casu.* » (S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 11).

Là pourtant où la coutume d'employer un drap mortuaire de couleur blanche pour les jeunes filles et les célibataires est tellement invétérée qu'on ne saurait la faire cesser tout d'un coup sans provoquer des troubles, ou, du moins des murmures, on peut la tolérer provisoirement, mais à la condition expresse que ce drap mortuaire soit complètement entouré d'une bande d'étoffe noire assez apparente [1] pour rappeler que l'âme du défunt a besoin de suffrages et amener ainsi les fidèles à prier pour celle-ci avec l'Eglise : « Num usus panni coloris albi tolerari possit, ne tumultus exoriantur in populis, aut saltem num sufficiat ut superponatur in panno albo crux panni nigri coloris sat ampla, ut quælibet crucis pars totam cooperiat planitiem arcæ funebris ? — Resp. In casu, attentis expositis, tolerari posse ut fascia nigri coloris, non tamen in modum crucis, superponatur in panno albo, ita tamen ut in quatuor lateribus appareat, quo fideles agnoscant defunctum egere suffragiis, et Ecclesiæ precibus etiam proprias adjungant. » (S. R. C., 31 août 1872, n. 3263) [2].

Q. — 1° Chargé ici de la Liturgie, j'ai toujours fait couvrir jusqu'à présent les anges adorateurs, pendant le temps de la Passion. Un confrère m'a attaqué cette année à ce sujet, en disant que cela est prohibé par les lois liturgiques.

Que l'on puisse omettre alors de voiler les anges adorateurs pour la même raison que l'on omet de couvrir les croix du Chemin de la croix, d'accord ; mais, à ma connaissance, il n'y a pas de décision qui y oblige. Serais-je dans l'erreur ?

2° La chapelle du *sépulcre* le Jeudi Saint peut-elle avoir un rideau, et ce rideau peut-il être fermé pendant l'office des ténèbres, si, dans l'intérieur de la chapelle, il y a alors des enfants de chœur comme adorateurs ?

3° Il me semble que c'est mal comprendre l'expression *organum non pulsatur* pendant l'Avent et le Carême que de vouloir obliger à omettre même l'accompagnement du chant liturgique et des cantiques. A part les trois derniers jours de la Semaine Sainte, je suis convaincu que la prohibition porte uniquement sur le jeu de l'orgue en dehors de l'accompagnement. Jamais, du reste, je n'ai vu procéder autrement.

4° A la grand'messe, même pontificale, on allume six cierges. Serait-ce le maximum ou le minimum ?

5° Les autels latéraux ne doivent pas avoir de tabernacles fixes. Nous ne sommes pas en règle ici, c'est entendu, car les deux petits autels que nous avons ont leur tabernacle. Cependant, leur construction date de 1913.

Peut-on invoquer l'adage : *Error corrigitur, ubi deprehenditur,* et laisser ces tabernacles inutiles ; ou bien faudrait-il les enlever, privant ainsi ces autels de tout cachet artistique et leur laissant l'apparence d'une chose inachevée, car ils ont été faits pour avoir un tabernacle ?

[1] **Un simple galon noir ne suffirait pas.**
[2] **Cf. *Ami* 1926, p. 575, col. 2, ad III.**

6° Je suis dans une colonie portugaise, où, comme dans la métropole, on porte un surplis spécial, sorte de pèlerine qui tombe jusqu'aux genoux.

Or, le P. Hægy est formel sur ce point : d'après lui, le surplis à ailes ou sans manches est une déformation illicite.

L'*Ami* pense-t-il que la tolérance de ce genre de surplis pourrait néanmoins se justifier chez nous ?

7° Nous alimentons la lampe du sanctuaire avec de l'huile de palme, qui a l'inconvénient de se coaguler très facilement pendant la saison sèche. Il s'ensuit qu'on la trouve souvent éteinte. — Vous me direz : « Faites donc venir d'Europe de l'huile d'olive, qui n'a pas le même inconvénient. » L'expérience a déjà été faite, et l'on a dû, pour en finir, renoncer à l'emploi de l'huile d'olive, car elle se détériore vite sous le tropique et ne brûle que lorsqu'elle est fraîche.

Pourriez-vous me donner quelque conseil là-dessus ?

R. — Ad I. Des images pieuses (peintes, sculptées ou gravées) qui se trouvent dans les églises et dans les chapelles, on n'est obligé de voiler, pour le temps de la Passion, que celles qui ont été placées là pour y être l'objet d'un culte religieux [1].

Or, telles ne sont assurément pas les statues d'anges adorateurs que, dans certaines églises ou chapelles, on voit aux côtés de l'autel du Saint-Sacrement. La preuve c'est que, d'après les auteurs [2], elles peuvent être admises au reposoir du Jeudi Saint, d'où pourtant, en principe [3], sont exclus les tableaux et les statues. Dans l'un et l'autre cas, en effet, comme l'a dit autrefois l'*Ami* [4], les anges adorateurs sont là non pour recevoir les hommages du clergé et des fidèles, mais pour faire honneur à la présence réelle de Jésus-Christ dans la divine Eucharistie.

On n'est donc pas tenu de les voiler pour le temps de la Passion [5]. — Y aurait-il faute à le faire quand même ? Nous ne le pensons pas, car on ne contreviendrait en cela à aucune défense expresse [6].

Ad II. Si, dans quelque église, on a songé à fermer par un rideau, pendant le chant des *Ténèbres,* l'entrée de la chapelle du reposoir du Jeudi Saint, c'est vraisemblablement parce que celle-ci était trop en vue du chœur. Il n'existe à notre connaissance aucune interdiction de le faire au besoin.

Ad III. Notre lointain consultant a raison.

« La défense absolue de toucher l'orgue à certains jours et aux fonctions funèbres, » dit le P. Hægy [7], « ne s'applique pas à l'accompagnement du chant par l'orgue, pourvu qu'il y ait nécessité et que ce soit en dehors des trois derniers jours de la Semaine Sainte, depuis le *Gloria in excelsis* du Jeudi Saint jusqu'à celui du Samedi Saint ; mais l'orgue ne doit pas jouer seul. » Dans ce passage, l'auteur n'a guère fait que traduire le

[1] **Cf. *Ami* 1911, p. 671 ; 1930, p. 445.**
[2] **Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. II, p. 74.**
[3] **Cf. *Memoriale rituum,* tit. IV, c. I.**
[4] **1911, p. 671.**
[5] **Cf. *Ami,* loc. cit.**
[6] **C'est ainsi v. g. que le décret de la S. C. des Rites du 18 juillet 1885 (n. 3638, ad 2) *permet* de laisser découverts pendant le temps de la Passion les tableaux des stations du Chemin de la Croix ; mais il n'en fait pas une obligation.**
[7] ***Op. cit.,* t. I, p. 378.**

décret de la S. C. des Rites du 11 mai 1911 (n. 4265, ad 2) : « An etiam in officiis et missis, in quibus sonus organi prohibetur, liceat organum adhibere solummodo ad associandum et sustinendum cantum, silente organo cum silet cantus ? Resp. *Affirmative*, in casu necessitatis, excepto ultimo triduo Majoris Hebdomadæ, post et ante hymnum angelicum respectivæ missæ. »

Ad IV. Lorsqu'un évêque célèbre pontificalement dans son propre diocèse une messe solennelle autre que celle de *Requiem*, on doit, — conformément à une antique tradition qui, sans doute, a sa source dans l'Apocalypse (I, 12 et 13), — allumer au maître-autel un septième cierge, placé sur un chandelier derrière la croix. (Cérém. des év., l. I, c. XII, n. 12) [1]. Mais, comme le fait observer Mgr de Conny [2], « que signifierait ce cierge supplémentaire, s'il se trouvait onzième ou treizième ? » Il ne peut donc y avoir que sept chandeliers sur l'autel à la messe pontificale *pro vivis* célébrée par l'évêque diocésain.

On ne met pas de septième chandelier à l'autel pour la messe pontificale célébrée par un évêque étranger, même supérieur en dignité à l'évêque diocésain (S. R. C., 1er sept. 1607, n. 236 ; 22 août 1722, n. 2274, ad 6 ; 26 nov. 1919, n. 4355, § III, ad 6, *a)*, ni non plus pour la messe pontificale de *Requiem* célébrée par ce dernier. (Cérém. des év., l. II, c. XI, n. 1).

Il ne saurait à plus forte raison y avoir plus de six cierges à l'autel pour une messe solennelle célébrée par un prélat inférieur, celui-ci fût-il dans sa propre église (S. R. C., 18 mars 1617, n. 348 ; 27 sept. 1659, n. 1131, 1 ; Pie X, *Motu pr.* du 21 févr. 1905, n. 6 et 29), ou par un simple prêtre (11 mars 1684, n. 1725, ad 2 ; 10 févr. 1685, n. 1745). En effet, ajouter alors un cierge, ce serait usurper un droit exclusivement réservé à l'évêque diocésain ; en ajouter plus d'un, ce serait dépasser le nombre fixé pour celui-ci par le Cérémonial des évêques [3].

Ad V. Il ne faut pas s'exagérer la difficulté qu'il pourrait y avoir, une fois le tabernacle enlevé des autels latéraux, à donner un aspect satisfaisant au gradin qui surmonte la partie postérieure de ceux-ci. Il suffit, en effet, que ce gradin [4] soit plan, qu'il s'étende sur toute la longueur de l'autel et qu'il s'harmonise bien avec lui. Un architecte — ou même simplement un ouvrier habile et dûment stylé — trouverait sans peine, croyons-nous, une heureuse solution.

Bien qu'il n'y ait pas urgence absolue, il serait bon néanmoins de ne pas trop tarder à entreprendre la modification désirable. Tout en débarrassant les autels latéraux d'un accessoire inutile, elle permettrait de donner des dimensions convenables à leur croix, conformément aux instructions du Saint-Siège [1], et aussi de la placer plus à la portée de la vue du célébrant.

Ad VI. Que la forme du surplis puisse varier un peu selon les pays, la S. C. des Rites, dans une décision rendue par elle le 4 septembre 1745 (n. 2388, ad 2) à la demande du chapitre cathédral de Pernambouc, paraît l'admettre elle-même. Mais, à notre humble avis, il ne s'agit là que de différences tout à fait secondaires, et, jusqu'à nouvel ordre, la tolérance ne saurait s'étendre au surplis sans manches ni au surplis à ailes, trop éloignés l'un et l'autre du type normal [2].

Ad VII. En règle générale, la lampe du Saint-Sacrement doit être alimentée soit avec de la cire d'abeilles, soit avec de l'huile d'olive. Le Saint-Siège s'en remet à la prudence de l'Ordinaire pour décider si, à défaut d'huile d'olive, il y a lieu d'en employer d'autre, autant que possible d'origine végétale. (*Codex*, can. 1271 ; S. R. C., 14 juillet 1864, n. 3121 ; 8 nov. 1907, n. 4205).

Il est à remarquer que l'expression « aliis oleis, *quantum fieri potest*, vegetalibus » du *Codex* n'exclut pas de façon absolue les huiles minérales. L'Ordinaire pourrait donc les autoriser en cas de nécessité. Nous doutons cependant que de telles huiles soient utilisables dans le pays d'où nous vient la présente consultation.

Enfin un décret de la S. C. des Rites en date du 23 février 1916 (n. 4334) envisageait, — en raison surtout des circonstances difficiles issues de la dernière guerre, — la possibilité d'alimenter la lampe du Saint-Sacrement avec un mélange de vraie cire et d'autres substances, et même d'employer pour cela, faute de mieux, la lumière électrique, si on l'a à sa disposition [3].

En tout cas, l'Ordinaire est seul qualifié ici pour prendre une détermination [4] ou, au besoin, pour en référer au Saint-Siège.

Q. — Prière au charitable *Ami* de vouloir bien m'indiquer la manière vraiment régulière d'accomplir certains détails du cérémonial habituel de la messe, qui, il faut l'avouer, sont diversement exécutés par les différents célébrants. C'est en vain que, pour me renseigner sur les détails en question, j'ai parcouru et confronté les Rubriques générales placées au commencement du Missel et celles de l'Ordinaire de la messe : la concision de quelques-unes les rendait assez peu claires ; quelques autres même m'ont paru se contredire entre elles.

1o A quel moment précis de la messe le prêtre doit-il rejoindre les mains : *a)* après avoir, durant la prière *Veni, sanctificator etc.*, béni ensemble le pain et le vin dont il vient de faire séparément l'oblation ;

[1] Il en serait de même pour une messe basse d'ordination aux ordres majeurs célébrée par l'évêque diocésain dans une église (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 8).

[2] *Cérémonial romain*, 3e éd., p. 4, note 1.

[3] Cf. Bourbon, *Introduction aux cerémonies romaines*, p. 18, n. 27 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ*, 4e édit., p. 17, n. 9, 6o ; — *Ami* 1923, p. 206.

[4] Il convient d'ailleurs que ce gradin soit de peu de hauteur.

[1] Voir l'avis donné au nom de la S. C. des Rites, par les *Ephemerides liturgicæ* (juin 1900, p. 357).

[2] Cf. S. R. C., 28 avril 1731, n 2298, ad 2 ; — Bourbon, *op. cit.*, p. 168, n. 232 ; — Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 30 ; — Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques*, t. I, p. 302.

[3] Cf. *Ami* 1923, p. 682 ; 1924, p. 448.

[4] Cf. Chan. Durieux, *L'Eucharistie*, part. II, ch. VI, art. II, § 5, n. 366.